

宗教倫理と資本主義

大東 貢生 林 知幸
西田 直子 新矢 昌昭

はじめに

M. ウェーバーの『プロテスタンティズムと資本主義の精神』は後世においてよく評価や議論の対象となる書物である。ウェーバーはこの中でキリスト教と経済の緊密な関係を述べている。ウェーバーはこの書物を始めとして、宗教と経済との関係を考察するために、世界各地の宗教や社会の分析を行った。こうした一連の文献における論点を簡単に言えば、西欧のプロテスタンティズムは近代資本主義と積極的に結びつくが、西欧のカトリシズムや中国、インドの宗教倫理は近代資本主義と結び付きがたいということである。

本稿の目的は、ウェーバーの以上のような宗教と近代社会の考察に対する理解を深めることである。そこで、前述の文献と中国社会の宗教と経済の関係を述べた書物である『儒教と道教』を取り上げ、次の観点からウェーバーの見解を概観したい。第一に禁欲的プロテスタンティズムであるピューリタニズムの倫理の特徴について。第二にこのピューリタニズムの一派であるカルヴィニズムの合理性と近代資本主義の関係について。第三に中国社会の宗教状況や思想と近代資本主義との関係について。第四に各々の宗教倫理の合理性と社会の合理化について。以上のまとめからウェーバーの宗教社会学における宗教と経済の関係についての見解、さらに宗教と社会というより広い関係についての見解を考える。ここから現代社会の研究のための手がかりを導きたい。

1 ピュウリタニズムの倫理

生活様式は宗教によって規定される。それは経済倫理の決定的な要因になる場合もあるとウェーバーは考えた。しかし、なぜ、本来同一の宗教であるカトリシズムとプロテスタンティズムの間で経済倫理の違いが大きく生じたのか。

ここではウェーバーにならって特に禁欲的プロテスタンティズム、とりわけカルヴィニズムに焦点をあて、カルヴァンの思想を継承したピュウリタン達の生活様式を概観し、その倫理がいかにして社会的に定着していき経済倫理にまでなりえたのか、について述べていきたい。宗教性の相違に関する結論から言えば、神と人間についてはすべてキリスト者の信仰は同じであるが、宗派により救済論は異なる。これが倫理観に大きく作用している。

救済論

まず、キリスト者共通の信仰を要約すれば次の三点となる。1. 神は宇宙を創造し、神自身に似た者として人間を置き、それに魂を与えた。2. 人間は神に逆らって罪を犯す、3. 人間の魂は永遠のものである。故に、死の時には神の世界にひき戻される。罪の許しが必要である。——救済論が生じる根拠はここにある。カトリック教会の救済論では、神を愛し隣人を愛することが主要な掟であるために礼拝と道徳は非常に重視される。それを確実にする方法として、修道院での組織化された仕事を含み世俗外的禁欲の生活が営まれてきた。

ルッターもカトリックの修道士であったが、世俗外的禁欲は現世の義務から逃れようとする利己的な産物であるとみた。世俗内的職業労働こそ隣人愛の外的な現れであると考えた。彼は、旧約聖書外典『ベン・シラの知恵』をドイツ語に翻訳する過程において、伝統主義・反貨殖主義に基づく勧告の場合にも天職《Beruf》と造語し、それをあてた。神の召命と世俗の職業という二つの意味を含む天職概念は世俗内的職業労働における義務の遂行を道徳的実践の中で最高のものとした。日常の生活様式に宗教的意義を認める思想となっていたのである。「各人のおかれている秩序をますます神聖視するにいたったこと…世俗的秩序を神の不変の意志によるものだとして甘受しようとする」ルッターの態度の顕著さを示すものであった（ウェーバー1989：106－107）。それは、

神から与えられた職業と身分を保持し、生活上の地位の枠を越えてはならないという経済的伝統主義であり、結果として政府への服従と所与の生活状態への順応が説かれることになった。

カルヴェンの救済論は予定説に基づいている。アウグスティヌスの救済予定説にルッターの Beruf に関する宗教観を接合したものであり、神の恩恵による選びの教説であった。それによれば、人間のために神が存在するのではなく、神のために人間が存在する。そして〈恐るべき〔神の〕決断〉が待ち受けている。日常生活にある平信徒たちは救われていることを知りうるという意味での救いの確信が重大な問題であった。カルヴェン派は救いの確信の問題が重要視されるに至って、ルッターの天職概念を受け入れて強調し始めた。カルヴィニズムは世俗内的職業生活において救いの確信を自らの力で得ることが出来るという思想を説いたのである。それは職業生活のみならず、生活全体の徹底したキリスト教化となっていた。「宗教的達人が自分の救われていることを確信しうるかたちは、自分を神の力の容器と感じるか、あるいはその道具と感じるか、その何れかである。前者のばあいには彼の宗教生活は神秘的な感情の培養に傾き、後者のばあいには禁欲的な行為に傾く」(ウェーバー1989:183)。救いの確かさを客観的に確証するためには有効な信仰をもたねばならない。自分の行為は、〈神の栄光を増すための真実の善行を貫きとおす力〉に基づいている神の聖業によるものだ、と意識する。この宗教意識が目ざす最高の善は恩恵の確信にまで到達しうる。恩恵による選びの教説は敬虔主義とよばれている禁欲的行動の出発点となった。富の誘惑を回避するために労働は昔から禁欲の手段であったが、神の定め給うた生活の自己目的としての天職概念は、ピューリタニズムの独自性を示すものである。倫理的な生活態度に押しつけた方法意識の帰結として人々の生活に決定的な影響をもたらした。これは方法的性格をおびた道徳の心理的出発点をなしているだけでなく、信仰と道徳の結合の図式でもある。それはカトリックのように個々の功績を徐々に積み重ねるのではなく、どのような時に救われているのか、捨てられているのか、という二者択一による組織的な自己審査で世俗内的禁欲を基盤として神と対峙したのである。

世俗内的禁欲の定着

イギリスでは王による国家権力でなされた宗教改革に対して下からの動きが活発化した。その動きの中でも、特にピューリタン達はカルヴィニズムの影響を強く受けていた。彼等は聖書に背いた形式や儀式からのピューリフィケーションを求めた。国教会の持つ中世カトリック的な残滓を一掃して、徹底的にプロテスタント改革を断行しようとした。では、ピューリタン達はどのような社会層に属していたのか。「1610年代の281名の清教徒牧師の分布によれば、中産商人が沢山集まっているロンドン、ミドルセクスが35名、重要な工業地帯であるノーファク、エシックス等で96名、富裕な農民の多いノーサンプトンシアが29名、毛織物工業のさかんなランカシアが17名、その他104名」という数字がイギリスで示されている（大野1990：136）。つまり、ピューリタン達の社会層は、その多くが経済生活において興隆しつつあった市民的中産階級であった。ピューリタニズムの語は17世紀の用語法として、オランダ・イギリスにおける禁欲的傾向をもつ「独立派」、組合教会派、バプティスト派、メノナイト派、クエイカー派をさす。「独立派」のように、非再生者が神の群れに加わって聖礼典にあずかったり牧師として任用されて牧会まですることは神への冒瀆であるという、強い意見がまとまった場合には宗派（ゼクテ）の形成となっていた。自ら予定説を信じ、かつ再生した諸個人、そうした人々だけからなる集団として宗派が派生していったのである。宗派の自発的な集会の中でピューリタン達はますます禁欲の度合いを強めていった。ピューリタニズムのいかなる宗派も、常に宗教上の〈恩恵の地位〉を現世から信徒達を区別する身分と考え、その身分の保持は〈自然〉のままの人間の生活様式とは相違した独自の行状による確信によってのみ保証されうるとした。無軌道な本能的享楽を絶滅することが課題となり、生活様式を秩序あるものにすることが重要な手段となったのである。こうして生活を方法的に統御し、生活様式に禁欲を浸透させようとする起動力が生まれてきた。これは神の意志に合わせて全存在を合理的に形成することとなった。禁欲は世俗的日常生活の内部で、その方法意識が一般化された。それを世俗内的な合理的生活に改造しようと企て始めたのである。ピューリタンの合理的で幻想のない生真面目さは西洋の修道院生活を内面から動かし続けてきたパトスと同一のものであると考えられる。カルヴィニズムの予定説は職業労

働への強い動機づけになった。「神の道具」と自らを規定し、世俗の職業を神から与えられた使命であると考えた。諸経済主体の心理的側面が内的な力の源泉となり経済活動をつき動かしたのである。天職義務は世俗内的禁欲となり、宗派において集団的に固定化していった。

宗教改革は生活様式に対する教会の支配を排除したのではなくて、別の形態による支配に変えただけであった。それまでの形式的だったものに反して、恐ろしく厳しい厄介な規律で家庭生活と公的生活の全般を拘束した。当時、経済生活において興隆しつつあった市民的中産階級は、なぜピューリタニズムの、かってその比をみないほどの専制的支配を受け入れていったのか。反営利の倫理に結びついていた「世俗内的禁欲」に対して市民的中産階級そのものが空前絶後ともいうべき英雄的行動を示したのはなぜか。「人間の行為を直接に支配するものは（物質的ならびに観念的な）利害であって、理念ではない。しかし、『理念』によって作り出された『世界像』は、極めてしばしば転轍手として軌道を決定し、その軌道の上を利害のダイナミックスが人間の行為を推し進めてきたのである」（ウェーバー1989：58）。予定説に裏打ちされているとはいえ、天職義務は内面的孤独化の感情へと流れがちである。感覚的文化を嫌悪し現実的で悲観的な個人主義となっていたが、個人は決して感情によって社会組織に入り込むのではない。社会組織の基礎は目的合理的・価値合理的な動機で支えられていた。宗教的諸観念の意義は実用主義的に評価され、思想の力となっていた。「ピューリタンの実用主義的解釈の図式にしたがえば、職業編制の摂理的目的が何であるかは、その結果によって識別される」（ウェーバー1989：308）。宗教的行為が経済的秩序に対して主体的にかかわりだしたのである。このようにしてピューリタニズムは、いかなる場合でも市民的で経済的に合理的な生活態度へ向かおうとする傾向に対して有利に作用していた。その経済上の成功は自己の救いを確かめる手段であり、富は自己の徳性のあらわれであり、意図しない結果である。興隆しつつあった市民的中産階級が求めたものは、営利－反営利の次元ではなかったのである。そして、ピューリタニズムの禁欲は、「禁欲自体によって『修得』された持続的動機を固守し、主張する能力を人間に与えるという形式的・心理的な意味における『人格』に人間を教育することであった」（ウェーバー1989：202）。

ピューリタン達が世俗内的禁欲における経済人として効率的に機能した背景には、①ピューリタニズムの緊張関係、②経済的近代化の起動因、③時代的背景としての科学、④平等主義の精神、⑤宗教的合理化、があったと考えられる(富永1988:122-125)。緊張関係は、自然-神性、倫理的要請-人間の不完全さ、罪の意識-救いの要求、現世での行為-来世での応報、宗教的義務-政治的・社会的な現実、である。経済的近代化の起動因としては、自由な労働の合理的・資本主義的組織化という経済行為と、計算癖が生活全般に浸透した利点としての家計と経営の分離がある。合理的な簿記に基づく資本計算が経営の姿勢として整った。また、天文学・物理学・他種々の発明による科学的精神が技術的近代化の礎石となった。西ヨーロッパでは17世紀以来の絶対王制のもとで啓蒙主義的合理主義が市民社会の理念を形成したことにより平等主義の制度化が世界で最も早く実現された。それは家父長制国家に対比される身分制国家となり、閉鎖的なゲマインシャフトからの脱皮である。最後に、呪術からの解放・神と世界との関係の体系的統合により宗教的合理化が押し進められた。

世俗内的禁欲は生活様式を培い、宗派による宗教教育の結果として客観的な社会心理となった。それは経済倫理となり社会層に定着していった。その経済倫理は資本主義の精神としてのエートスであった。

*

宗教改革は合理的なキリスト教的禁欲と組織的な生活態度を修道院から牽き出して世俗の職業生活の中に持ちこんだ。それを最も端的に示しているのはカルヴェンの予定説に強く影響を受けたピューリタニズムの世俗内的禁欲である。救済のために「神の道具」として天職に精励する。この生活様式と経済倫理は次の過程において社会に定着し、エートスとなった。つまり、ピューリタン達は天職を宗教的義務として信じ、ピューリタニズムは宗派(ゼクテ)で集团的に固定化した。その集団倫理を支えたのは主として興隆しつつあった市民的中産階級である。17世紀の時代的背景のもとで、宗派の教育をとおして、社会層の倫理は経済倫理となり定着していった。ウェーバーは、〈事実の一面〉として、ピューリタニズムの倫理は経済倫理との適合的關係があったと述べているのである。

2 カルヴィニズムの合理性と資本主義の精神

ウェーバーは、西洋社会においてカルヴィニズムの倫理が宗教的態度や生活や職業に対する考え方を変化させ、資本主義社会の発展に関連してきたかを述べている。ここでは、マックス・ウェーバーのカルヴィニズムの倫理に基づく合理性と資本主義の精神について述べたい。

カルヴィニズムの合理性

カルヴァン派の宗教意識は、方法的に合理化された倫理的生活態度で、これはピューリタン道德の教義的背景とした予定説を前提にしたものである。人間は、神の武器、神の遂行者として信念を堅持し、現世本位の純粋に功利主義的な行為を尊重した。それは、不断の自己審査や自己の生活の計画的な規制への推進力を生み出した。つまり、カルヴィニズムの予定説は、禁欲的性格を与えた心理的推進力として宗教的動機から与えられ、首尾一貫した卓越した心理的影響を与えた（ウェーバー1989：216－219）。

神から与えられた生命をもとに神に従い、榮譽となる行為として勤労することが、神に奉仕することと考えた。神が救済するかしないかを神のみが定め、神の意のままにその身を神に捧げ、神の意志として公共の福祉を重視し、個人の幸福よりも価値があるものと考えた。勤労により、金銭が得られたとしても、それを享樂のために使うと怠惰や肉欲につながり、神に救済を求める信仰的な〈聖潔な〉生活でなくなる。神の栄光を得るには怠惰や享樂でない行為が求められる。だから、人間が生きている時間は、勤労に費やし、享樂に時間を費やしてはならない。人生の時間は、神から与えられたもので、自分の召命を〈確実にする〉には短く貴重である。このような信仰心からくる生活の基盤となる思想は、勤労の倫理的教義として〈働こうとしない者は食べることもしてはならない〉と結びつき、勤勉、勤労、質素、儉約という合理的なことを神の意思に従う行為として、経済的生活の基盤として位置づけていった。

勤労の内容は、誰にも差別なく神から与えられた天職である一つの職業があり、それは神が与えた地位と限界のうちにある。職業を特殊化することは、勤労する者の熟練を可能にし、労働の量的ならびに質的向上をもたらし、公共の

福祉に貢献することにつながる。勤労の倫理として確定した職業でない場合は、臨時労働にすぎず、人々は労働よりも怠惰に時間を費やすことが多いため、専門的労働を賛美している（ウェーバー1989：308）。

〈天職〉という概念は、世俗的職業の内部における義務の遂行を道徳的行為として最高の内容と重視し、世俗的日常労働に宗教的意義を認めた。つまり、修道士的禁欲を世俗内的道徳より重視せず、神によるこぼれる生活を営むための手段は、各人の生活上の地位からくる世俗内的義務の遂行であり、神から与えられた召命であった。（ウェーバー1989：109-110）。天職である職業労働者は規律正しく労働することを重視し、信仰のもとに禁欲的な生活を送ることを善とした。この職業の専門性は、合理化につながり、功利主義を強め、労働を効率よく行うことが、まさしく神の求めるものであると考えた。神のために労働し、富裕になるというのはよいことなのだと、神から救いの確信を得るのである。この〈救いの確信〉をもつことが、現世において〈神の栄光〉の実現のために神に従うべく選ばれた神の道具として自己を認識し、職業労働に精励することが合理性に結びついた。

カルヴィニズムと〈資本主義の精神〉

一般的に資本主義は、利潤の獲得と市場関係の体系内に営利を追求するものと考えられた。しかし、ウェーバーは、資本主義的な〈営利一般〉と貪欲や心理学的な獲得本能と異なるものとみなしていた。高度に発達した資本主義の特徴は合理性であり、規律の形成と営利衝動の統制を含んでいた。〈資本主義の精神〉は貨幣獲得のために行動を方向付ける態度であるが、ウェーバーは、〈資本主義の精神〉を営利的な活動の手段や必要を悪とは考えず、倫理的に命じられた態度ととらえた。

ベンジャミン・フランクリンによると、資本主義の精神は、倫理的色彩をもつ生活の原則という独自の意味合いがある。つまり、このフランクリンの道徳的訓戒に導かれた生活は、正直からくる信用、時間の正確、勤勉や節約によって有益を得ることが善徳であるととらえ、功利的傾向がよいことと考えられた。フランクリンの善徳が功利主義にもとづく〈有益〉であると理解し、善徳が自己中心的な幸福主義や快樂主義という非合理的なものでないととらえた。有益

として得た富は、人生の目的であり神から与えられた使命としてとらえた（ウェーバー1989：45）。そして、この功利的な合理化を資本主義の精神とした。この合理性を生み出すエートスとは、人間が倫理をもとに、資本主義の精神へと彼らを内面から一定の行動へと押し動かしていく、そうした現実の起動力としてとらえた（住谷1989：77）。また、エートスとは、倫理的な性格、倫理的な雰囲気、心的態度と訳され、人間を内面から特定の倫理的価値の実践にむけて動かす行為への実践的起動力のことである。これにより、〈資本主義の精神〉が宗教的信仰に由来する倫理的義務の観念と考えられた。この観念をもとに近代資本主義における経営や労働という職務が行われた。

職業の観念は、労働力や物的財産を用いた単なる利潤追求の営みにすぎないにもかかわらず、各人は自分の『職業』活動の内容を義務と意識すべきだと考え、事実意識するという義務の観念である。これは資本主義文化の「社会倫理」の特徴であり、勤労する者の典型的態度を特徴づけている精神力である。

今日の資本主義的経済組織は巨大な秩序界で、個人は其中で生まれ生きていく鉄の檻の中に存在している。その秩序界の中で経済行為として一定の規定を受けて、企業家や労働者および製造者として規範を受けるのである。その中で、資本主義に適合した生活態度や職業観念が『淘汰』によって選び出される一、すなわち、その他のものに対して勝利を占め、その倫理のもとに生活が営まれ、人生の貴重な時間を費やすのである（ウェーバー1989：50-51）。

職業の観念を活かした生活態度とは、営利が単に倫理的義務になっているのではなく、むしろ勤労、質素、周到、信用といった倫理とよんでさしつかえない諸徳性が含まれている。そうした諸徳性を貫く禁欲的倫理生活態度こそが、『資本主義の精神』の本質的な構造契機である。この職業観念をもとに経済的行為や生活行為が人間の行為の起動力となる。この職業観念としてのエートスは、宗教倫理としてカルヴィニズムの合理性に関連して、人々の生活態度として資本主義社会の中で規定を受けた行為が行われていると考える。

カルヴィニズムを信仰する人々は、来世で神に救われるために神に従って、職務労働に専念し、宗教的行為として体系化にまで高められた聖職者として生活するのである。聖人の生活は、超越的な目標として完璧に合理化された経済態度のもとに、富を増すため合理的経営の中で資本を投資し、利潤を拡大し、

人を管理し、時間的・物質的節約と儉約という合理的経済活動を行った。そして、人間と人間の関係の中で信用というものを重視し、時間を守る、約束を守るという倫理を身につけていった。人間関係は、真実と正直と誠実が人生の幸福のために重要であると確信をもち、人々はこの決心を日記に書き一生実行しようとした。

伝統主義的な経済は、悠長な生活テンポにもとづいた資本主義的な形態であり、経済過程の客観的側面や簿記の方法も欠如したものと考えていた。この伝統的な生活基準や利潤や労働量や事業経営様式や労働者と顧客層との関係を、自分で顧客を獲得し、買い手の必要にあわせ希望に応じて「薄利多売」を原則に合理化をはかっていった。得られた富は事業に投資し、のんびりした気楽な生活は失せ、冷静さをもとに生活や経済活動は変化した。これが「近代資本主義の精神」である。「資本主義の精神」は伝統主義から解放されて、規律と統制をもとに無限の富に専心した。冒険的な衝動的貪欲でなく、経済的営利活動を体系的・持続的・合理的かつ誠実に行うように命じた（ウェーバー1989：76-77）。日和見的な経済利得から経済体系として利得の転換をはかり、経済の計画性や経済の拡大が近代資本主義に大きく関与した。カルヴィニズムの特質は、倫理的心情の原理により導かれた道徳が、すべての生活領域とすべての人生の段階で等しく浸透していくことにより、個人的救済を求めていくことであった（ハーバーマス1985：311）。宗教から生まれた倫理が職業に専念させ、目的合理的行為の遂行へと転化したことが、資本主義の精神として人間の行為の根元となり、近代資本主義社会を発展させてきた。

今日、この資本主義の精神のもとに発展してきた社会は、非有機的・機械的生産の技術と経済的条件に結びついた近代的経済秩序をつくり、圧倒的な力と鉄の檻を築いた。そして、この檻から資本主義の精神は抜けだし、機械の基礎の上に支柱としての役割が失われた。天職義務の思想は、宗教的信仰を基盤とする経済的行為を失い、価値合理化のみが経済的強制として人々の上ののしかかっている。現代のアメリカでは、営利活動が宗教的・倫理的な意味が取り去られ、自由競争の感情のもとで経済活動がなされてきている。ウェーバーのいうカルヴィニズムの合理性にもとづく資本主義の精神は、今日の社会の中では失われ、自己の富を求める近代資本主義が発展してきた。

*

カルヴィニズムの倫理は、予定説にもとづき神が定めた天職に専念し勤労し、富を得るために職務労働を精励した。神によって作られた人間は、神から与えられた命を、その時間を勤労に費やし、浪費や享楽に使用してはならず、節約、儉約などの合理性が善徳化された。このカルヴィニズムの合理性にもとづく資本主義の精神は、宗教的倫理にもとづき、正直、時間の正確、勤勉、節約につながり、伝統主義から脱却し、近代資本主義社会を発展させてきた。しかし、今日の資本主義社会では、宗教的・倫理的意味を失って、合理的な経済活動のみが重視されてきている。

3 儒教的思想と資本主義

ウェーバーは、儒教エートスから旧中国の近代資本主義への否定性を解明した。しかしそれは厚東洋輔という「資本主義を自生的に生み出すのに適合的な精神的・文化的風土があったように、資本主義を外から取り入れ、根付かせ、成長させるのに適合的な文化的条件が存在する」という、資本主義の内発型／外発型の区別のうちの内発型の資本主義に当たろう（厚東1995：43）。従って、もう一つの外発型の資本主義の可能性を日本と違って旧中国が閉ざしていたことを考えねばならない。そこで考えられるのは、対外観を形成していた中華思想の問題である。

本節では、(1)ウェーバーのいう儒教エートスの特質である君子像に注視し、(2)中華思想を(1)と関連させることによって、旧中国が何故に資本主義化を推進させることができなかったのかを導きたい。

ウェーバーの儒教エートス

ウェーバーは、エートスを当の宗教の実践的倫理にもっとも強く規定的な影響を与え、それに他の宗教倫理を区別し、同時に経済論理自体の重要な意義をもつ諸特徴を刻印した社会層の生活態度に方向付けを与えた諸要因を取り出すことによって導き出す。そして儒教における社会層は教養層、つまり「読書人身分」（以下儒者とする）に他ならなかったとする。（ウェーバー1972：46）。

儒者によって刻印付けられた儒教の諸特徴をウェーバーは以下のように列挙する。現世は最善であり、人間も元来善で、自己完成に向かう能力を有した存在であり、その為には古典的文学的教養を身につけることが普遍的な手段となっている。従って、教養不足とこれを得るための生活水準の不足が源泉とされた。特に為政者の不徳は呪術的な神々である鬼神からもたらされ、これを忌避する方法は、永遠の超神的な秩序である道への適応であり、これがまた社会的要請であったことからこの道への適応が求められたとする（ウェーバー1972：169-70）。そして、道への適応のために、儒者が自己完成の目標とすべき生活態度が古典上に記載されている君子像であった。君子像は、道を動揺させないで適応する、あらゆる面で調和を保ち均斉のとれた人格像を意味する。儒者は君子像を追求するために、古典に裏付けされた儀式・儀礼上の正しい作法がもっとも重要な特性としての目標となり、自覚的な合理的自己統制と非合理的情熱による動揺を忌避することが、この自己完成の手段となったのである（ウェーバー1972：170）。

こうして儒者は、正しい国内的秩序と、君侯のカリスマ的に正しい生活態度とを儀礼上・政治上において指導できる唯一の資格者たる古典の通曉者として儀式的に訓練され、内政を主導していたのである（ウェーバー1971：70）。

このことは、ウェーバーが儒者の自己完成の方法に合理化の側面を見い出していたといえよう。問題なのは、ピューリタンの合理化との比較において、合理化される方向に相違があったことである（厚東1995：46）。ウェーバーは儒者を現世肯定主義と捉え、神々を触発しない道への適応から「呪術の園」を存続させることとなり、近代合理主義への架橋は、儒教にいくら合理的側面があったとしても「儒教の合理主義は合理的な現世順応を加味し、ピューリタンの合理主義は現世の合理的克服を意味した」と結論付け、合理化の方向について両者を正しく好対照にあるとみたのであった。（ウェーバー1972：205）。

ウェーバーは、儒教が継続した条件を、①儒教の教育方針、②科举、③儒教の国教化に求めていると思われる。教育は旧中国において俸禄に対する関心に奉任し、経書に縛られていたことにより、その結果自然科学や論理学の発展はみられず、また専門化した教育もなかった。しかし、試験にさえ通れば誰にでも初等教育は受けることができたのであった。

科挙は、初等教育を経ると誰にでも受けることができ、随代から清代迄継続したものである⁸⁹。科挙は受験者の文学に対する錬磨と、そこから生じる君子たるにふさわしい態度が試された。しかし何よりも重要なことは、合格した官吏に対して一般民衆は呪術的・カリスマの意味をこの試験に結びつけていたのである。

儒教の国教化は、漢代以降、統一的な正統学説として位置付けられてきたことにある（ウェーバー1971：204-212）。

そしてこれらの条件は、根源的には堅固な古典があり、これから派生したものであるといえる。それ故にこの古典を基軸として、旧中国は展開していったのである。儒者の倫理はもともと家族・親子関係に対する恭順によって社会を統治する礼治主義から形成されたのであり、それらが信奉する呪術は克服できない関係にあった。つまり儒教は、呪術的手段を究極には伝来の生活諸形式を変更できないという、伝統の不可侵性を基点とするものであった（ウェーバー1972：192）。そしてこれこそが、孔子が理想とし古典上に説いている君子が治める古代社会の状況なのであり、従って、儒者が古典を尊重する理由もここにあるのである。何故ならば、井上博二がいうように、儒教のモデルは古への聖王とそのもとでの秩序である。だから、それには未来につらなるよりも、根本的にはつねに過去に結びついている。儒教の知識主義は伝統主義を積極的に維持発展させる方向にあったことから、根源としての道への方法が過去に求められ温存していかなければならないのであって、そのためのテキストである古典には、君子の礼治の範例が記されているからである（井上1971：198-199）。『論語』述而篇に「(古いことにもとづいて)述べて創作せず、むしろ信じて愛好する」とある孔子の言葉にこのことは体現されているように、儒教は古典に基準がある。すなち、儒教とは、この道を不変に存続させるために古典で孔子が説く君子像の教えであるといえよう。

そうして一方、民衆に対しては民間宗教つまり道教を存続させることが、大衆馴致と統治組織に対する批判が無制限にならぬことを保証したので、儒者は容認したのである（ウェーバー1971：274）。しかし逆にいえば、道教は呪術性ゆえに、鬼神の災を忌避しなければならない、儒者の道への適応の対象として接触しなかったのであり、また道教の存続が、儒者にとっては呪術性と礼を宗

族、家族、親子関係において分離できなかったが故に、むしろ道教の存続が礼治の基盤となっていたのである。従って、旧中国においてはこの儒教と道教という相互的な二重構造があったといえよう。

中華思想

上述したように、儒教は道への適応から「呪術の園」を解放せずに温存させ、さらには古典の尊重から道そのものを普遍的に伝統化させるというエートスによって、近代資本主義を育むのに必要な現世からの分離という土壌が旧中国にはなかったと、ウェーバーは分析したのである。しかし、これは内発型の資本主義が儒教エートスによって^{たど}進ることができなかったと換言できよう。ここで、旧中国がもう一つの資本主義の可能性である、外発型の資本主義を根付かせることができなかった要因を考察しなければならない。そこで提示したいのが、中華思想である。

中華思想とは、中国はその近隣に自国に対立できる異民族を持たなかった為に、漢民族は自国を天の真下、世界の中央にあって、文化が百花のように咲きほこっているという意味で中華とよび、四方の異民族を東夷西戎北狄南蛮とよびあなどっていたことである（貝塚1964：7）。それは、いわゆる一種のエスノセントリズムに他ならない。エスノセントリズムは、自分たちの存在や習慣あるいは考え方や価値観を中心的・絶対的なものとすることであり、さまざまな民俗にみいだされ、かつ不可分の関係にある（深澤1991：61）。そうすると、中華思想のようなエスノセントリズムは、世界中の民俗において形成されていたのかもしれない。しかし、中華思想の特筆すべき点は、那波利貞がいうように、道徳的政治思想・王道政治という要素である（那波1936：39）。そして異民族に対しては、中国が世界の中心に位置し、自負する文化を世界に及すと共に王道政治の徳を以って世界を文明化する方針と考えていたことである（那波1936：42）。

また中華思想は、諸外国に主として武力によって国家的自尊心が傷つけられると、保守排外傾向として現れるのであり、逆に諸外国が国家的自尊心を傷つけず、或いは無関係な場合は開放博愛傾向として現れるという表裏を持っている（那波1936：56－57）。

敷衍すれば、中華思想は野蛮として諸外国を区別するだけではなく、武力を使用せず中華の徳を及ぼすことにより、諸外国を傘下に組み入れていく開放博愛傾向が本質であるが、この徳を及ぼすことができない時に保守排外傾向として現れるのである。

中華思想は、秦代に完成し清末まで継続したが、その要因を那波利貞は、①中国の国民性が伝統主義である上に、中華思想に含まれていた徳治主義の王道政治的要素が融合していたこと。②清中葉までは外国との対等交渉がなく、外国思想の流伝も希で思想界に変動がなく、自国本位で解釈できたこと。③中国文化の基礎が漢代までに完成し固定すると共に、伝統主義である儒教が国教化され、政策となったことにある（那波1936：64－5）とする。

だが、中華思想に注視しなければならないのは、儒教から派生しているということである。例えば、『詩経』立政篇に「あまねく天下に徳を行なえば、全世界に至るまで、服従しないものはなくなるでしょう」と記され、また『礼記』経解篇に「天子は、天地と交わっている。故に徳を天地に施せば、万物の利益を受けることができる。太陽と月の光が全世界を照らしているように、徳の及ばないところはないのである」と記されているように、古典を同じく基軸としているからである。そして、ウェーバーがいうように、儒者によって管理されていない領地は、異端かつ野蛮とみなされたのであり、儒教徒が求める救いは無教養という野蛮状態から逃れ出ることに、儒教は理念として持っていたのであるから、儒教の徳の及んでいない諸外国は無教養つまり野蛮という関係が成立するであろう（ウェーバー1972：171）。古典から導き出された無教養に、対置される儒者の理念像である君子を、対外的に転化した中華の君子像こそが中華思想に他ならない。つまり、対外的には儒教こそが中華だからである。

こうした中華思想を堅持する旧中国からすれば、諸外国の文化は自国が実際に高い文化を保持しているだけに、常に低位に置かれる。乾隆帝58（1793）年、貿易を求めてきたイギリスに対する返答、「イギリス国王宛勅書」にある「天朝は、物産豊富であってないものはない。もとより外夷の品物は必要としないのである」という態度は、中華思想の顕著な現れである。従って、当然諸外国の文化を学ぶには及ばないという姿勢を有するのであるから、外からの社会変動は圧力が伴わない限り無縁であろう。外発型の資本主義の可能性は、何より

も外国から学ぶことを前提とするのだから、旧中国においてその可能性は中華思想によって全く閉ざされていたのである。

そして中華思想は古典から導き出されたが故に、儒教を一層強固にし伝統化していくことにもなった。それは古典から派生した儒教倫理であり、対外的にいかなる文化からも儒教を保護したからである。従って、儒教倫理には君子像と対外的な中華思想とが内在していたといえる。君子像からすると、理想的君子として古代の堯・舜を据えることで、その理想はかつて一度実現されていたことの証明となり、現実性を保証されることになるので、回帰性を常に志向し、時間を逆行させなければならない（森1978：40）。一方、中華思想は対立文化がないことによる地理的条件・諸外国に対しての態度が保守排外傾向か開明博愛傾向か、という歴史的条件によって、醸成され強化されていったのである。両者は儒教を維持する補完的な関係にあったといえよう。このことはまた、共時的蓄積と通時的蓄積に置換できるであろう。前者は、深層的な時間を意味し、君子像は過去に基点があるから通事における諸現象と関わりなく、時間を回帰させる。ここに儒教社会は、長期的不変という層を形成していたことになる。後者は、経過する時間のことであって、地理的・歴史的条件によって左右され社会変動を促すこともあるが、旧中国においては作用せず、却って自己文化の優越性を強固にし、中華思想の強化因として作用したのである。従って、儒教倫理は内発型の資本主義を共時的蓄積に、外発型の資本主義を通時的蓄積に各々結果として蓄積させてしまうこととなり資本主義化を阻止してしまったのである。

以上から、儒者は古典を共時的に解釈することによって伝統主義を、通時的に解釈することによって中華思想を創出し、旧中国における儒教倫理を強化していったといえよう。つまり、儒教はこの二面性によって維持されていたのである。そしてこの二面性が維持された形で儒教が存続したが故に、内発型／外発型の資本主義化の可能性は旧中国においては閉ざされていたのである。

そうしてウェーバーが、旧中国に対して、儒者が伝統性に依拠し改革を忌避する限り、上からであれ、下からであれ、ただ力づくの改革しかこの点を改革できなかったであろうと推測したように、中華思想は清末の西洋諸国による外圧の衝撃でしか崩れなかったのである（ウェーバー1971：101）。

注 随以前においても部分的には、新進の学者を儒教の教義で鍛えるため国立大学（太学）が首都に開設され、皇帝が儒教の知識について学者を試験し、抜擢されて官職に就く学者もいたのである（フーブラーほか1994：59-61）。

これと併行して地方では、地方官に儒学を修め徳行にすぐれた者を選んで推薦させ朝廷が官吏に任命する孝廉の制度があった（森1978：218）。しかし大勢は、貴族によって官吏は占められていたのである。つまり科挙とは、従来貴族がもっていた特権、貴族ゆえに官吏になれるという権利を抹消し、改めて試験を行いこれに及第した者のみを官吏有資格者として官吏に任命する制度であった（宮崎1963：182）。

4 宗教倫理と合理性

ウェーバーは近代資本主義を社会の合理化過程と捉えている。この合理化過程は各々の社会内にある宗教倫理の合理性と関係が深い。以下では、前節までの宗教倫理の概観をふまえ、禁欲的プロテスタンティズムと儒教という二つの宗教倫理の合理性と信者集団の合理化の過程をまとめ、ウェーバーの宗教倫理と社会の合理化についての見解を考えてみたい。

カルヴィニズム倫理の合理性

ウェーバーによれば、西欧社会で発達した近代資本主義は特有の精神を持っている。この精神は近代資本主義が発達する以前から存在していた。それは人間を内面的に規定する「倫理的な色彩を持つ生活の原則」であり、「正当な利潤を‘天職’として組織的かつ合理的に追求するという心情」である（ウェーバー1989：38-94）。ではこうした資本主義の精神はどこから生じたのであろうか。ウェーバーはそれを天職観念を持つ禁欲的プロテスタンティズムの一派であるカルヴィニズムの宗教倫理に求めている。

カルヴィニズムでは、天職観念とは神から与えられた召命であり、人々の生活上の地位から生じる世俗内での職業義務の実行に他ならないと考えられていた（ウェーバー1989：110）。この天職観念はカルヴィニズムの予定説と関係している。カルヴィニズムでは神は完全なものであって人間が神の定めを知るこ

とは不可能である。人間の永遠の救済は神によってあらかじめ定められ、人間の努力によっては神の定めを変えることも救われる努力をすることも不可能であるとする予定説が重要であった。人間に可能な唯一のことは、神に定められた教えを忠実に実行し、この世を神の国に変えることである。神が求めているのは、「人々の倫理的実践から無計画性と無組織性が取り除かれ、生活態度の全体にわたって一貫した方法が形作られる」ことである（ウェーバー1989：197）。カルヴィニズムの倫理は信者集団に神が定めた職業に勤めよと要請する。そして世俗を支配することによってこの世に神の国をつくれと命ずる。このようにカルヴィニズム倫理の合理性は世俗を支配することを意味している。

儒教倫理の合理性

ウェーバーの時代では、中国社会は西欧にみるような近代資本主義社会を形成していなかった。その要因として資本主義の精神が欠如していることがあげられる。ではなぜ資本主義の精神が欠如したのであるうか。資本主義の精神は西欧では宗教的基盤を持っている。ここでウェーバーは中国の宗教を研究し、中国の宗教倫理には資本主義の精神につながる要素がなかったという。

中国の宗教には儒教、道教、仏教などがある。道教と仏教には、カトリシズムと同じように、世俗外的禁欲で宗教的救済が得られるとする呪術的要素が強い。しかし儒者には官吏に代表されるように世俗内で職業労働に勤しむという態度がみられる。それでは儒者の職業労働に対する態度とカルヴィニストの態度のどこが異なっているのだろうか。ウェーバーは儒教の宗教倫理からその答えを求めている。

儒教は来世での永遠の救済の思想を持たない。従って儒教の倫理はあるがままの現世を肯定し、現世での長寿と富、人間としての内面的平安、社会の秩序安定と繁栄を目指していた。儒教の倫理では宇宙の秩序を人間の秩序とするために、徳の追求が信者集団に重んじられた。信者集団には徳が実践されていた古代の文献を読解し、知識や教養を身につけ、徳をその時代において実現するために官職に就くことが重要視されていた。このように徳による世界の体系化が儒教の合理性である（ウェーバー1970：142-288）。

宗教倫理と職業労働の合理化

近代資本主義社会の成立には職業労働の合理化が必要であった。この合理化は宗教的で倫理的な要素をもっていた。近代初期の職業労働は宗教的な禁欲の性格を帯びている。この宗教に基づいた職業労働の合理化はカルヴィニズム倫理の合理性から現れる。ところで、前述したようにカルヴィニズムだけではなく儒教の倫理にも合理性がみられた。しかし両者の合理性は異なった意味を持つ。カルヴィニズムでは合理性は世俗の合理的な支配を意味する。それとは対照的に儒教の合理性は世俗への合理的な適応を意味する（ウェーバー1970：328-330）。

こうした両者の合理性の違いが信者集団の職業労働に対する合理化の違いとなっている。カルヴィニストにとって職業労働は救済のためになされるものである。職業労働は天職として神から与えられたものであり、この世を神の国に変える手段でもある。この職業労働は体系的、計画的にすなわち合理的に成されて初めて神の意に沿うようになる（ウェーバー1989：76-77）。そして労働の結果として得られた富は、職業労働を合理的に行うためにのみ注がれる。なぜなら、富を自身の享楽のために浪費してしまうことは、生活を墮落させることになるからである。従って富は職業労働に対する投資という形でしか使われない。このようにカルヴィニストにとっては職業労働についても、富についても合理化がなされていた。

儒者にとって職業労働は自らの徳を高めるための補助的手段にすぎない。儒者の生活では自らの徳を向上させるために、知識や教養を体系的に修得することことが重要と考えられていた。だから職業労働自体は重要とみなされず合理化されない。従って儒者にとって職業労働は、ウェーバーの言うカリスマ的で呪術的なものとなってしまった。また富に関しても、自らの徳を犯さないかぎりでの享楽は認められていた。すなわち自己のためにある程度の富を消費することは倫理に反しないことであった。だから富に関しての合理化がなされず、伝統的な考え方が残された。

このようにカルヴィニストでは職業労働や富に対して完全な合理化がなされた。他方、儒教信者では職業労働や富は合理化されず、呪術的で伝統的な形式がそのまま残された。

宗教倫理と社会の合理化

ウェーバーによれば西欧と中国の経済的基盤、経済政策及び文化の状態は古くは似たようなものであった（ウェーバー1970：303-304）。それでは両地域での近代資本主義社会の成立の差異はどこから生じたものであろうか。ウェーバーはそれぞれの地域での歴史的に制約された文化に着目した。宗教倫理はここで言う文化の一部である。そしてこの宗教倫理の合理性こそが社会の合理化に影響を与えている。

カルヴィニズムでは現存の伝統的な社会は墮落したものである。こうした伝統的な社会を支配し、神の国に変えることが必要であるとされていた。伝統的社会は秩序のない、組織化されていない状態であると考えられていた。カルヴィニズムではこの社会を体系的に合理化することが必要であると説く。だからカルヴィニストは、この教えに従い、この世である伝統的な社会を無秩序な状態から秩序のある状態へ、非合理的な状態から合理的な状態へ変えようとする。その方法が自らの職業労働を合理的に行うことである。

儒教倫理は宇宙の秩序が社会の秩序として実現されていた古代の社会を理想としている。儒教倫理では、現状の社会を理想としての社会に近付けるためには、個々の人間が徳を持つことが必要であるとされていた。だから儒者においてはいたずらに古代の伝統を重んじ、伝統的社会に適応することのみが重んじられた。従って儒教倫理では現存の伝統的社会は合理化されず、伝統的方向が残されることになった。

以上のように宗教倫理の合理性は、職業労働の合理化、そして社会の合理化に影響を及ぼしている。こうした合理性こそが「政治経済的運命から制約を受けていたにしても」文化の「固有法則性に帰せられるべき諸作用によって」資本主義を生み出す諸事情に関係しているのである（ウェーバー1970：332）。

*

ウェーバーの宗教研究は特定の宗教倫理の合理性が倫理を実践する信者集団に特定の合理化あるいは非合理化をもたらしていることを示す。そしてある地域の経済発展には特定の宗教倫理が一つの要因となっていることを示している。つまり社会の合理化にとって宗教倫理の合理性が一つの要因であることを示している。すなわちカルヴィニズムの合理性こそが社会の合理化を、近代資本主

義化を生み出したのである。

むすびにかえて

ウェーバーによれば、近代資本主義は西欧社会で発達してきた合理化過程の産物である。そして禁欲的プロテスタンティズムの倫理こそがその合理化過程の決定的な要因であった。禁欲的プロテスタンティズムの一派であるカルヴィニズムは、その倫理の合理性から職業労働を宗教的に肯定し、合理化した。この過程が西欧において伝統的社会を否定し、社会の資本主義化を促進した。つまり、宗教倫理の合理性が経済の合理化の要因となっている。しかし、プロテスタンティズム自体が近代資本主義の発展を目的としていたわけではない。だから近代資本主義が生み出されたのはその意図せざる結果であった。

ところで、西欧社会には宗教のほかに別の合理化過程もある。科学の発展、支配と官僚制における合理化、産業の発展、民主主義などである。ウェーバーは宗教とこうした現象との関連を積極的に論じてはいない。従って資本主義がある宗教倫理の意図せざる結果であるとするれば、宗教は経済的発展の必然的な要因であるとは言えないだろう。ウェーバーも近代資本主義が西欧社会においてのみ可能であると決して断定してはいない。

現代社会でも資本主義は発展し続けているといわれる。こうした現代社会における資本主義について、ウェーバーの宗教社会学の見解からどのようなことが導かれ得るだろうか。ウェーバーの論点は宗教倫理の合理性が近代資本主義の合理化を促進することである。この合理化で得られた合理性と現代社会の合理性はどのような関係があるだろうか。ウェーバーの見解からすれば、近代社会と現代社会の合理性は根本的に同一であり、連続的に捉えられる。なぜなら、ウェーバーが予期していたように、現代社会の合理性は宗教的・倫理的意味のない合理化であるかもしれないからである（ウェーバー1989：363－369）。公害や資源の浪費から分かるように現代社会の合理化は非合理的な側面が多くなっている。倫理観なき資本主義社会という意図せざる結果を研究する時がきているようである。

文献

- 深沢秀雄 1991 「婚姻と性関係の諸規定」 村上精一ほか編『文化人類学』 有斐閣
- ハーバーマス, J 1985 河上倫逸訳 『コミュニケーション的行為の理論』 上巻
未来社
- フーブラー, Tほか 1994 鈴木博訳 『儒教』 青土社
- 井上博二 1971 「M. ウェーバーの「中国の人間」理解について」『東洋研究』24号
- 貝塚茂樹 1964 『中国の歴史 上』 岩波書店
- 厚東洋輔 1995 「ウェーバーのアジア社会論の射程と限界」『思想』849号
- 宮崎市定 1963 『科学』 中央公論社
- 森三樹三郎 1978 『中国思想史』 レグルス文庫
- 那波利貞 1936 『岩波講座 東洋思潮第17 中華思想』 岩波書店
- 大野真弓編 1990 『イギリス史』 山川出版社
- パーソンズ, T 1974 『社会的行為の構造』 第4巻 木鐸社
- 住谷一彦 1989 『マックス・ウェーバー』 日本放送出版協会
- 富永健一 1988 「ヴェーバーと中国及び日本の近代化」『思想』767号
- ウェーバー, M 1970 森岡弘通訳 『儒教と道教』 筑摩書房
- 1971 木全徳雄訳 『儒教と道教』 創文社
- 1972 大塚久雄ほか訳 『宗教社会学論選』 みすず書房
- 1989 大塚久雄訳 『プロテスタンティズムと資本主義の精神』
岩波書店

〔付記〕

本稿は、佛教大学社会学研究会第49回定例研究会での発表内容を加筆、修正したものである。執筆に際しては本校教授の場知賀礼文先生に数々のご指導をいただいた。この場を借りてお礼申し上げたい。

〔執筆分担〕

大東貢生 はじめに 第四節 むすびにかえて

おおつかたかお 佛教大学大学院社会学研究科博士課程

林知幸 第一節 はやしちゆき 佛教大学大学院社会学研究科修士課程

西田直子 第二節 にしだなおこ 佛教大学大学院社会学研究科修士課程

新矢昌昭 第三節 しんやまさあき 佛教大学大学院文学研究科修士課程